

# Weltbildkonflikte in der christlichen Antike

CHRISTOPH MARKSCHIES

Daß über Weltbilder kräftig gestritten werden konnte und gestritten werden kann, ist eine vergleichsweise triviale Aussage, die natürlich auch für die kaiserzeitliche Antike und das sich damals zur Reichsreligion formierende Christentum zutrifft. Mich interessieren im Zusammenhang unseres Kolloquiums, das sich mit der *Bildlichkeit* der Weltbilder beschäftigt, auch nicht die antiken Weltbildkonflikte im Allgemeinen, sondern nur solche, bei denen ihre *Bildlichkeit* ein wesentlicher Punkt des Konfliktes war. Anders formuliert: Es geht bei den folgenden Ausführungen um Konflikte über Weltbilder, bei denen der exakte Status der *Modellierung* des Bildes strittig ist, der theoretische Anspruch des Weltmodells und seiner Bebilderung Gegenstand eines Konfliktes ist.

Auf einen vergleichsweise engen Zusammenhang zwischen der *Bildlichkeit* von antiken Weltbildern und dem *Konflikt* über die Weltbilder wurde ich vor längerer Zeit aufmerksam, als ich versuchte, eine ganz bestimmte Bibelstelle zu verstehen. In der Offenbarung des Johannes, einer apokalyptischen Schrift vom Ende des ersten Jahrhunderts, werden im sechsten Kapitel Bilder aus dem Buch des Propheten Jesaja zitiert: »Und ich sah: ... es geschah ein großes Erdbeben, und die Sonne wurde finster wie ein schwarzer (Trauer-)Sack, und der ganze Mond wurde wie Blut, und die Sterne des Himmels fielen auf die Erde, wie ein Feigenbaum seine Feigen abwirft, wenn er von starkem Sturm geschüttelt wird. Und der Himmel verschwand wie eine Schriftrolle, die zusammengerollt wird, und alle Berge und Inseln wurden wegbewegt von ihrem Ort« (Apk 6,12–14<sup>1</sup>). Wenn man diese Zeilen liest oder hört, kann man gar nicht anders, als sich diese Beschreibung bildlich vorzustellen: Der Himmel, wie eine geöffnete Buchrolle als Firmament über die Erde gespannt, wird zusammengerollt, Berge und Inseln, die in die Erdscheibe eingesteckt sind, werden herausgelöst und verschoben. Ein solches bewegtes Bild scheint auf den ersten Blick vorzüglich zu jenen Laienvorstellungen von einem »Käseglockenmodell« zu passen, das das Weltbild des vorneuezeitlichen Menschen geprägt haben soll<sup>2</sup>. Aber schon Wilhelm Bousset bemerkte

1 Vgl. Jes 13,10; 50,3 LXX und 34,4. H. Wildberger bemerkt zur Passage: »Das Bild vom Sichzusammenrollen des Himmels wie ein 𐤒𐤔𐤕, ein beschriebenes Blatt, ist singulär« (ders., Jesaja. 3. Teilband: Jesaja 28–39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft [BK.AT x/3], Neukirchen-Vluyn 1982, 1342).

2 Dazu kritisch: B. Janowski, Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze, in: ders., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 3–26. – Vgl. B. Ego/B. Janowski, Bibliographie zum biblischen Weltbild

in seinem Kommentar zur Offenbarung aus dem Jahre 1906: »Gar zu wörtlich will diese etwas übertriebene Schilderung nicht genommen werden«<sup>3</sup>. Und seither haben vor allem Alttestamentler bei der Interpretation der Jesaja-Texte, die in der Offenbarung zitiert, paraphrasiert und variiert werden, darauf hingewiesen, daß das zugrundeliegende Weltmodell, dessen Auflösung in den apokalyptischen Visionen bebildert wird, auf sehr komplexe Weise tatsächliche Weltwahrnehmung und symbolische Repräsentation von Weltdeutung verschränkt<sup>4</sup>. Für unsere Fragestellung ist nun weniger wichtig, nach welchen gegenwärtig verbreiteten wissenschaftlichen Paradigmen diese komplexe Verschränkung oder – um Othmar Keel zu zitieren – »Osmose« beschrieben wird, ob das den zitierten biblischen Texten zugrundeliegende Weltbild beispielsweise als besondere Form einer »mental map«, als »Mythologisierung des Raumes« oder als was auch immer beschrieben wird<sup>5</sup>: Für uns einschlägig ist die Beobachtung, daß hier die *Bildlichkeit* dieses Weltbildes nicht als quasi photorealistische Abbildlichkeit verstanden werden darf und auch nicht als maßstäbliches Modell von Welt, sondern als symbolische Repräsentation von Bedeutung. Nicht zufällig wird im apokalyptischen Bild der zusammenschnappenden Buchrolle die komplexe Realität von »Himmel« (ὁ οὐρανός), die in der frühjüdischen Apokalyptik ausführlich hinsichtlich ihrer Schichten und Stufungen bedacht wurde, auf das vergleichsweise schlichte Modell einer ausgerollten Fläche zusammengezogen – die allgemeine Lesbarkeit eines Weltbildes setzt reduzierte geometrische Grundmuster voraus, die die Komplexität der Welt symbolisch reduzieren. Diesen spezifischen und in gewisser Weise reduktionistischen Status der Bildlichkeit jener Bilder von Welt – oder genauer: der Bilder einer Auflösung von Welt – präzise zu bestimmen, ist eine entscheidende Voraussetzung dafür, die Debatten um die Apokalyptik in der Antike besser zu verstehen.

Uns soll es aber heute nicht um die antiken Debatten über die Apokalyptik gehen, sondern um zwei Konflikte um Weltbilder aus der christ-

---

und seinen altorientalischen Kontexten, in: dies. (Hgg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 543–558.

- 3 W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (KEK XVI), Göttingen 1966 (= <sup>6</sup>1906), 275. – Vgl. aber W. Hübner, *Volumen. Zur Metaphorik der Buchrolle in der Antike und bei Michel Butor*, in: *Vir bonus dicendi peritus*. FS zum 65. Geburtstag v. Alfons Weische, hg. v. B. Czapla/T. Lehmann/S. Liell, Wiesbaden 1997, 181–191.
- 4 O. Keel spricht von einer »Osmose zwischen Tatsächlichem und Symbolischem«: *Die altorientalische Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Göttingen <sup>5</sup>1996, 47. Eine gewisse Initialzündung für neue Konzeptionen hatte zur Folge: H. Gese, *Die Frage des Weltbildes*, in: ders., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BevTh 78), München 1977, 202–222.
- 5 Eine Reihe von Beschreibungsmöglichkeiten mit Literaturnachweisen bei B. Janowski, *Weltbild* (wie Anm. 2), 20. Vgl. auch I. Cornélius, *The Visual Representation of the World in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*, JNWSL 20 (1994), 193–218.

lichen Antike, bei denen die Bedeutung der *Bildlichkeit* für den Konflikt bisher noch gar nicht recht wahrgenommen wurde und der präzise Status der kosmologischen Modelle, um die gestritten wurde, noch gar nicht zureichend bedacht ist. Es wird in zwei Abschnitten zunächst um ein Welt(entstehungs-)modell, das aus der christlichen Gnosis des zweiten Jahrhunderts stammt, gehen und dann um ein Weltmodell, das von dem Indienfahrer Cosmas im sechsten Jahrhundert entwickelt wurde. Die These, die mit den beiden Abschnitten entwickelt und begründet werden soll, lautet: Der Konflikt über diese beiden Weltbilder entstand, weil die Kritiker der beiden Weltbilder den Status der Bildlichkeit dieses Modells entweder nicht präzise wahrnehmen wollten oder nicht wahrnehmen konnten. Ihre Kritik hat eine falsche Ansicht über den Status der Bildlichkeit zur Voraussetzung. Noch präziser formuliert: Die Kritiker der beiden Weltbilder, die uns gleich beschäftigen werden, mißverstehen die beanspruchte Ähnlichkeitsrelation der beiden Modelle zur Welt, wie sie vor Augen liegt<sup>6</sup>. Sie setzen ein ungleich größeres Maß an mimetischer Konformität zur Wirklichkeit voraus, als es mit den Modellen überhaupt angelegt ist, und nehmen damit einen Irrtum voraus, der bis in unsere Tage in den populären Verzeichnungen antiker Weltbilder unter den Schlagworten »primitiv« und »naiv« wiederholt wird – am bekanntesten wohl in der gewöhnlichen Verwendung des berühmten Holzschnitts des französischen Astronomen Camille Flammarion von 1888. Aber auch die beiden christlichen Weltbilder der Antike, mit denen wir uns beschäftigen werden, werden bis auf den heutigen Tag stärker durch die Augen ihrer spätantiken Kritiker gesehen, als es dem Verständnis dieser ambitionierten Modelle von Wirklichkeit gut tut.

Bevor wir aber zu unseren Beispielen kommen können, müssen wir noch eine Vorfrage stellen und zu beantworten versuchen: Welche Ähnlichkeitsrelation beanspruchen Weltmodelle denn überhaupt? Wie verhalten sich hier Bild und Wirklichkeit zueinander (wenn man denn diese schwierige Unterscheidung überhaupt wenigstens tendenziell durchführen kann)? Oder vielleicht vorsichtiger: Wie verhalten sich Bild und Abgebildetes zueinander? Mir scheint, daß man bei dem Versuch, auf diese Frage zu antworten, zunächst einmal auf den Unterschied zwischen antiken Bildern und Weltbildern aufmerksam wird. Im Unterschied zu anderen antiken Bildern beanspruchten die Weltmodelle dieser Epoche eine höchst abstrakte, symbolische bzw. symbolisierende Ähnlichkeitsrelation zur Welt, wie sie vor Augen lag. Sie unterschieden sich damit kategorial von anderen Bildern – beispielsweise Portraits oder

6 Den Begriff »Ähnlichkeitsrelation« entnehme ich aus den theoretischen Vorüberlegungen von L. Giuliani, *Bild und Mythos. Geschichte der Bilderzählung in der griechischen Kunst*, München 2003, 22–37.

Bilderzählungen – die eine möglichst dichte, Illusion weckende Ähnlichkeitsrelation anstreben. Ein Modell strebt zu allen Zeiten keine dichte, illusionäre Ähnlichkeitsrelation, sondern eine auf die Grundstrukturen reduzierte Ähnlichkeitsrepräsentation an. Damit muß aber ein solches Weltbild – allzumal in seiner handlichsten Form als Modell – interpretiert werden nach den Gesetzen, nach denen textliche Symbole und Metaphern ausgelegt werden, also nach den Gesetzen der metaphorischen und allegorischen Rede. Etwas handfester hatte es Bousset im Blick auf die zitierte Passage aus der Johannesoffenbarung formuliert: »Gar zu wörtlich will diese ... Schilderung nicht genommen werden«. Etwas sensibler wird der nämliche Umstand, daß metaphorische Rede bzw. symbolische Bebilderung vorliegt, im spätantiken jüdischen Midrasch Bereschit Rabba zum ersten Buch der Bibel ausgedrückt. Hier werden viele Details des biblischen Schöpfungsberichtes durch Analogien aus dem menschlichen Leben verständlich gemacht, die dann jeweils durch den stereotypen Satz abgeschlossen werden: »Wenn schon einem Menschen von Fleisch und Blut ... , um wieviel mehr erst Gott ...«: Wenn nach dem biblischen Bericht Wasser auch über dem Himmel stehen und nicht nur unter ihm, so ist dies dadurch verständlich zu machen, daß auch ein Mensch Wasser in einem Trichter dadurch zum Stehen bringt, daß er mit dem Finger den Ausfluß verschließt<sup>7</sup>. Die sprachliche Gestalt des Vergleichs (»qal wa chomer«<sup>8</sup>) macht deutlich, daß die Autoren sich die Welt natürlich nicht als Trichter vorstellen, sondern höchstens nach der *Analogie* eines Trichters. Auf die Spitze getrieben ist dieser Zusammenhang, wenn eine *doppelte* textliche wie bildliche Allegorisierung vorliegt. So wird beispielsweise in der enzyklopädischen Schrift über die Hochzeit der Philologie und Merkurs (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*) des Martianus Capella aus dem späten fünften oder frühen sechsten Jahrhundert im Rahmen einer allegorischen Szene erzählt, wie vor Jupiter ein Modell aufgebaut ist, in dem mit geschnitzten Figuren die gesamte Natur repräsentiert wird<sup>9</sup>. Der Göttervater thront in der obersten von sechzehn Regionen (*regiones*) des Himmels<sup>10</sup>, und vor seinen Thron ist auf einer Plattform eine

7 BerR 4,2 zu Gn 1,6 (26f. Theodor/Albeck), Übersetzung bei: Der Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die Haggadische Auslegung der Genesis zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von A. Wünsche, Leipzig 1881, 15f.

8 Aus den sieben Middot Hillels, vgl. H.L. Strack/G. Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch (Beck'sche Elementarbücher), München <sup>7</sup>1982, 28.

9 Mart. Cap., nupt. 68 (ed. J. Willis [BiTeu], Leipzig 1983, 21,6–18). – Zum Autor: S. Grebe, Martianus Capella. »*De nuptiis Philologiae et Mercurii*«. Darstellung der Sieben Freien Künste und ihrer Beziehungen untereinander (BzA 119), Stuttgart und Leipzig 1999, 11–16 (Autor) bzw. 16–22 (Datierung); zur Passage vgl. auch: Martianus Capella And The Seven Liberal Arts, Vol. II The Marriage of Philology and Mercury, translated by W.H. Stahl and R. Johnson with E.L. Burge, New York 1977, 26f. mit Anm. 95–97.

10 Nupt. 45 (18,3f.); vgl. S. Weinstock, Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans, JRS 36 (1946), 101–129.

*quandam sphaeram caelatam*, ein Modell der Himmelssphären, aufgebaut, »mit einer großen Zahl geschnitzter Figuren; es war so aus einem Bereich all der Elemente erstellt, daß nichts von dem, von dem man glaubt, es fände sich in der Natur, fehlt«<sup>11</sup>. Das Modell ist also ein *vollständiges* Abbild: *caelum omne*, der ganze Himmel, Luft, alle verschiedenen Dinge auf Erden und die Grenzen des Tartarus, Städte, jede Art von lebendigem Ding, in Genus und Species, kann in dem Modell »gezählt werden«. Wie der lateinische Begriff *numerare* zeigt, kommt es bei diesem besonderen göttlichen Modell auf die Vollständigkeit der Abbildung an, die gerade nicht reduktionistische Grundstruktur des Modells, durch das es als *göttliches* Modell von den vielen reduktionistischen menschlichen Modellen kategorial unterschieden ist. Daher, so schreibt Martianus Capella wörtlich, kann es als *imago ideaque mundi*, als Bild und Modell der Welt, angesprochen werden<sup>12</sup>. Aber selbst für das besondere Weltmodell in dieser doppelten Allegorie gilt, daß auch dieser Passus als ein Teil der ganzen allegorischen Erzählung metaphorisch gelesen werden will: Jupiter greift in das Modell hinein, um Menschen und ganze Landschaften entstehen und vergehen zu lassen – das Modell repräsentiert mithin die schöpferische und zerstörende Kraft des Göttervaters für die ganze Welt.

Die antiken Lesern selbstverständliche Interpretationsregel, die symbolische Repräsentation nach den Regeln metaphorischer Rede auszulegen, war nun natürlich auch für die beiden Weltmodelle aus der christlichen Antike einschlägig, die wir in den folgenden beiden Hauptabschnitten besprechen wollen. Die antiken wie modernen Kritiker der Modelle haben dies außer Acht gelassen und damit ihren Sinn nur partiell erfaßt. Hierin liegt eine zentrale und bislang nicht selten übersehene Wurzel der heftigen antiken Konflikte über diese Weltbilder. Nach diesen Vorbemerkungen kommen wir nun zu unseren beiden Beispielen:

## 1. Der Konflikt um ein christlich-gnostisches Weltbild im zweiten Jahrhundert

Irgendwann in den achtziger Jahren des zweiten Jahrhunderts fühlte sich der aus Kleinasien stammende Bischof der Christengemeinde in Lyon, Irenaeus, bemüht, in einem fünfbändigen Werk zur »Entlarvung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis« zu schreiten. Einer der Gründe für diese Arbeit bestand schlicht darin, daß Glieder der eigenen Gemeinde vergleichbaren Strömungen zuneigten und auf diese Weise die Autorität des Bischofs und die Integrität seiner Gemeinde in Frage stellten<sup>13</sup>. Das Werk beginnt nach einer Vorrede, die u.a. über

11 Nupt. 68 (21,8–10).

12 Nupt. 68 (21,13).

13 Einleitung z.B. bei U. Hamm, Art. Irenäus von Lyon, LACL, <sup>3</sup>2002, 351–355 (Lit.).

die Entstehungssituation des Werks Auskunft gibt, ohne weitere Bemerkungen sofort mit einem mehr oder minder sprachlich bearbeiteten Originalreferat eines christlich-gnostischen Systems, das gewöhnlich (mit François Sagnard) »der große Systementwurf« genannt wird und wohl den Schülern eines stadtrömischen Lehrers namens Ptolemaeus zuzuschreiben ist, der im zweiten Drittel des zweiten Jahrhunderts lebte<sup>14</sup>. Dieser unmittelbare Einstieg führt übrigens zum wenig eindrucklichen Beginn des ersten Buches des Werkes mit den äußerst schlichten Worten λέγουσιν/*dicunt*<sup>15</sup>. Der Systementwurf selbst wird nun in Form eines Mythos erzählt, bleibt aber durch die reiche Verwendung von Termini aus der zeitgenössischen philosophischen Gotteslehre als philosophischer Kunstmythos erkennbar. Was hier in Form einer Geschichte von Geburt, Familienleben, Familientragödie und Familienzusammenführung erzählt wird, berührt sich ganz deutlich mit der zeitgenössischen philosophischen Prinzipientheorie, wie sie beispielsweise das Handbuch, der *Διδασκαλικός*, des Albinus/Alcinous für Studenten der Philosophie und andere Interessierte zusammenfaßt. Vergleichbare Kunstmythen gehörten bekanntlich spätestens seit Plato zu den im Bereich der Prinzipienphilosophie selbstverständlichen philosophischen Sprachformen, wie ein bekanntes Diktum des Aristoteles deutlich machen kann: διὸ ὁ φιλόμυθος φιλοσοφός πῶς ἐστὶν<sup>16</sup>. Der Philosoph muß schon deswegen die mythische Redeform wählen, weil die Prinzipientheorie von Bereichen jenseits des Seins (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) handelt, denen eine Gegenständen der Erfahrung vergleichbare Anschaulichkeit abgeht.

Der von Irenaeus referierte christlich-gnostische Mythos – oder eben: der Systementwurf – beginnt bei der absoluten Transzendenz: »Es gibt in unsichtbaren und unnennbaren Höhen eine vollkommene, präexistente Ewigkeit. Sie nennen sie auch Voranfang, Vorvater und Abgrund«. Diese Ewigkeit ist »unfaßbar und unsichtbar, ewig und ungezeugt«. Sie existiert in Ruhe und tiefster Einsamkeit grenzenloser Zeiten<sup>17</sup>. Zum

14 F.-M.M. Sagnard, *La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* (EPhM 36), Paris 1947; C. Marksches, *New Research on Ptolemaeus Gnosticus*, ZAC 4 (2000), 225–254, hier 249–251.

15 Iren., haer. I 1,1 (SC 264, 28 Rousseau/Doutreleau).

16 Arist., met. 982 b 18f.; vgl. C. Marksches, *Die Krise einer philosophischen Bibel-Theologie in der Alten Kirche, oder: Valentin und die valentinianische Gnosis zwischen philosophischer Bibelinterpretation und mythologischer Häresie*, in: A. Böhlig/ders., *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi* (BZnW 72), Berlin/New York 1994, 1–37, hier 32.

17 Iren., haer. I 1,1 (SC 264, 28,1–7 [lateinische Übersetzung des späten 4. Jh.s], 28,74–29,79 [griechischer Urtext aus Epiphanius]); ich differiere von der kritischen Edition, die mit Holl *χρόνων* athetiert.

schlechterdings transzendenten Abgrund<sup>18</sup> tritt ganz nach dem Modell neuplatonischer und sonstiger idealistischer Theorien, die die Kosmogonie an der Konstitution des Selbstbewußtseins orientieren, der »Gedanke« (ἐννοια). Der schlechterdings transzendente Urgrund setzt aus sich durch seine Selbstthematisierung als Gedanke den Verstand (νοῦς); dabei fällt der später im Neuplatonismus kanonisch gewordene Begriff »Emanation« (προβολή/*emissio*). Der Redeform des Mythos angemessen wird der Hervorgang des »Verstandes« aus dem »Urgrund« durch den »Gedanken« zugleich auch als Zeugung im Schoß des Gedankens, der ἐννοια, bebildert bzw. symbolisiert. Die »Verstand« genannte Ewigkeit trägt auch die Bezeichnungen »Anfang«, »Eingeborener« und »Vater«. Er ist dem Vater gleich: ὁμοιος τε καὶ ἴσος. Aus solchen Ketten von Begriffsidentifikationen durch Namen wie Termini wird erkennbar, daß die, die den Kunstmythos entwarfen, nicht nur von zeitgenössischer mittelplatonischer Prinzipientheorie angeregt waren, sondern auch vom Prolog des Johannesevangeliums, dessen Ursprungssituation sie mit ihrem Systementwurf offenkundig interpretieren wollten.

Nach diesem Modell schildert der Text nun die Emanation einer weiteren Ewigkeit, der Wahrheit (ἀλήθεια). Die vier Ewigkeiten Urgrund, Gedanke, Verstand und Wahrheit bilden zusammen »die erste und uranfängliche pythagoreische Vierheit (τετρακτύς)«, auch »Wurzel aller Dinge genannt«. Weiter berichtet der Text wieder nach demselben Modell die Emanation von weiteren Ewigkeiten, die teils biblische, teils philosophische Begriffe tragen: Wort und Leben, Mensch und Kirche, die gemeinsam mit der ursprünglichen Vierheit die ursprüngliche Achtheit bilden. Diese Achttheit trägt nun ihrerseits die Namen »Urgrund«, »Verstand«, »Wort« und »Mensch«<sup>19</sup>, woraus sichtbar wird, daß keine neuen »Wesenheiten« entstanden sind, sondern Aspekte des Urgrundes gleichsam hypostasiert worden sind, selbständiges Sein gewonnen haben. Es folgen nochmals zehn und darauf zwölf Ewigkeiten, die gemeinsam mit der bereits emanierten Achttheit als »unsichtbare und geistige Fülle«<sup>20</sup> bezeichnet werden. Der durch die Termini »Vierheit«, »Achttheit« und »Zehnheit« fast überdeutliche stark neupythagoreische Anstrich der Terminologie darf freilich nicht über den platonischen Grundgedanken täuschen: Hier wird wie im kaiserzeitlichen Platonismus davon ausgegangen, daß die Ideen als Gedanken Gottes existieren und aus seinem (Selbst-)Bewußtsein zu selbständigen Sein kommen. Im Text des Irenaeus heißen diese geistigen Realitäten, die allem irdischen und natürlichen

18 Zur möglichen Herkunft dieses Begriffs C. Marksches, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (WUNT 65), Tübingen 1992, 245–255.

19 Iren., haer. I 1,1 (30,25–27/31,97–100).

20 Iren., haer. I 1,3.

Sein die Form geben, zwar »Äonen«, »Ewigkeiten« – sie werden also mit einem biblisch belegten und für ihre Seinsweise charakteristischen Attribut bezeichnet, aber nicht mit dem philosophischen Fachterminus genannt. Diesen Fachterminus vermeiden allerdings die christlichen Theologen selbst noch im vierten Jahrhundert<sup>21</sup>. Daß die »Ewigkeiten« oder »Äonen« im bei Irenaeus zitierten System der Schüler des Ptolemaeus die Stelle der Ideen vertreten, hat schon vor vielen Jahren der Tübinger Philologe und Philosoph Hans Krämer gesehen; daß hier wie im Mittelplatonismus diese geistigen Realitäten die Gedanken Gottes bilden<sup>22</sup>, wird beispielsweise daran deutlich, daß sie im Text als τὸ πνευματικὸν πλήρωμα bezeichnet sind, als die geistige Fülle des vollkommenen obersten Gottes.

Ich breche an dieser Stelle meine Darstellung des wesentlich ausführlicheren Systementwurfs ab, den Irenaeus in seinem großen antignostischen Werk referiert, auch wenn durch unsere Konzentration auf die ersten Stücke der Prinzipientheorie noch nicht klar werden konnte, inwiefern hier im umfassenden Sinne Martianus Capellas *imago ideaque mundi* entfaltet wird, also das, was Notker der Deutsche als »Weltbild« übersetzt hat<sup>23</sup>. Aber das Konstruktionsprinzip dieses systemischen Weltbildes ist auch so schon deutlich geworden.

Ähnlich wie die oben erwähnte Beschreibung des Weltzusammenbruchs durch die Metapher einer Buchrolle in biblischen Texten verleitet das große christlich-gnostische Systemreferat, das Irenaeus von Lyon zitiert, sofort zu einer Visualisierung in Form eines geometrischen Bildes. Man denkt dabei freilich nicht an Gegenstände irdischer Erfahrungswelt wie eben eine Buchrolle, sondern an die auf das Wesentliche reduzierten geometrischen Körper der Neupythagoräer, auf die ja auch explizit im großen Systemreferat Bezug genommen wird. In der dem neuplatonischen Philosophen Jamblich zugeschriebenen »Theologie der Arithmetik«, in der neupythagoreische Zahlentheorie handbuchartig zusammengefaßt wird, findet sich ebenfalls eine vergleichbare Darstellung von uranfänglicher Einheit (μονάς), abgeleiteter Zweierheit (δυάς), Vierheit, Achtheit und Zehnheit, die durch Emanationen auseinander hervorgehen und mit verschiedensten Namen aus Mythologie und Philosophie belegt werden: Die Einheit wird beispielsweise auch bei Pseudo-Jamblich »Gott«, »Verstand« (νοῦς), »mannweiblich«, »Schöpfer« (δημιουργός), »Wahrheit«

21 M. Baltes, Art. Idee, RAC 17, Stuttgart 1996, 213–246.

22 H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964.

23 Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, vgl. die Übersetzung von Notker dem Deutschen, Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* ca. 1000, hg. v. J.C. King (Die Werke Notkers des Deutschen – Neue Ausgabe 4 = Altdeutsche Textbibliothek 87), Tübingen 1979, 60.



(ἀλήθεια) oder »Leben« (ζωή) genannt<sup>24</sup>. Durch den mehrfachen Hinweis auf die pythagoreischen Zahlenkörper im Systemreferat der Valentinianer wurde einem halbwegs gebildeten Zeitgenossen also *eine ganz bestimmte Bebilderung* dieses Weltbildes, eine ganz bestimmte Modellierung nahegelegt – nämlich pyramidale Strukturen, wie sie sich zum Teil auch in den einschlägigen Handschriften der pythagoreischen Texte finden. Es ist auffällig, daß neuere Skizzen des »großen Systementwurfs« (wie beispielsweise bei Sagnard selbst) diese Darstellungsform in der Regel nicht mehr wählen und das valentinianische System relativ frei und leicht chaotisch illustrieren; die neuzeitlichen Wissenschaftler haben offenbar entweder die Anspielungen auf die pythagoreische Modellierung überlesen oder kennen diese gar nicht mehr.

Der durch die Terminologie angelegte Verweis auf eine bestimmte Form der Bebilderung ist nun ganz und gar nicht trivial, weil er bestimmte inhaltliche Prämissen für das Verständnis des Systems impliziert. Mit dem bildlichen Verweis auf die pythagoreischen Zahlenpyramiden, aber auch mit der Anspielung auf die platonische Ideenlehre wurde nämlich (wenn auch in äußerst knapper Form, sozusagen symbolisch verkürzt) auch eine Reihe von Verständnisbedingungen für das Weltentstehungsmodell der christlichen Gnostiker verschlüsselt mitgeteilt. So wie nach Pseudo-Jamblich die neupythagoreischen Zahlen(körper) formlos, unbegrenzt und unendlich sind<sup>25</sup> und die platonischen Ideen nicht als materielles Sein mißverstanden werden dürfen, so haben natürlich auch die gnostischen Ewigkeiten keine Ausdehnung in Raum und Zeit. Alle diese Koordinaten sind ja auch noch gar nicht geschaffen. Natürlich dachte kein christlicher Gnostiker, es gebe in Raum und Zeit Figuren oder Personen namens Ἀρχή, Μονογενής oder Ἀλήθεια, vielmehr brachte man auf diese Weise zum Ausdruck, daß der eine Gott, Uranfang allen Seins, zugleich auch als die Wahrheit angesprochen werden konnte und diese geistige Realität Ursprung aller Wahrheit auf Erden war. Ich brauche an dieser Stelle nur ganz kurz anzudeuten, daß natürlich eine solche mythologische Erzählung einer Theorie, in der die faktische Pluralität im Göttlichen so prominent thematisiert war, für alle paganen Gebildeten und Halbgebildeten höchst attraktiv war, weil sie der allgemeinen pluralen Signatur der kaiserzeitlichen religiösen Kultur in starkem Maße entsprach.

So, wie durch die Terminologie zu dem Systementwurf quasi eine Anweisung zur Bebilderung und Interpretation im Horizont einer bestimmten Rahmentheorie gegeben wurde, konnte man durch eine alternative Bebilderung auch das Verständnis des christlich-gnostischen

24 (Ps.-?)Iam., theol. arit. 1 (BiTeu 3,21–6,10 De Falco).

25 Zur Dyade: (Ps.-?)Iam., theol. arit. 2 (BiTeu 12,14).

Systementwurfs bis zur Groteske entstellen und kann man es bis auf den heutigen Tag zur Groteske entstellen. Nachdem Irenaeus den ganzen Mythos der christlich-gnostischen Gruppe samt einigen Abweichungen der Schuldiskussion vorgestellt hat, bebildert er in einem weiteren Abschnitt des Werkes den Mythos der Schüler des Ptolemaeus neu. Sein Mythos beginnt zunächst wie der gnostische, und nur bei sorgfältiger Analyse der Vokabeln fällt auf, wohin die Reise gehen wird (nämlich in die satirische Groteske): »Es existiert ein Voranfang, königlich, vor-unausdenkbar, vor-substanzlos (*proanypostatos*), eine vorwärtsrollende Kraft«. Aber der zweite Satz wird dann deutlicher: »Zusammen mit dieser existiert eine Kraft, die ich Kürbis nenne«. Aus Kürbis und Überleere entsteht eine allseits sichtbare, süße und eßbare Frucht, die »in unserer Sprache Gurke genannt wird«. »Zusammen mit der Gurke existiert eine Kraft, die ihr wesensgleich ist. Ich nenne sie Melone«<sup>26</sup>. Diese »Verkürbissung« der christlich-gnostischen Prinzipienlehre tauscht nicht nur die zur reinen Geometrie reduzierten pythagoreischen Zahlenkörper durch handfeste irdische Früchte aus; vielmehr trägt sie auch bewußt in die nach platonischer Überzeugung jenseits allen Seins stehende göttliche Welt die Kategorien von Raum und Zeit ein. So nimmt es wenig wunder, daß Irenaeus und andere christliche Polemiker ein – um die etwas anachronistische Terminologie neuzeitlicher Religionswissenschaft zu verwenden – strikt »monotheistisches« System<sup>27</sup> dann einfach als »polytheistisch« denunzieren konnten. Sie bebilderten es schon nicht angemessen und übernahmen daher auch nicht die mit der Bebilderung gesetzten philosophischen Prämissen. Die falsche Bebilderung führte zu absurden Konsequenzen; das Modell einer Weltentstehung verwandelte sich in eine Burleske. Die bildliche Dimension des christlich-gnostischen Weltbildes ist also nicht ein bloßes Ornament, arbiträre Applikation an einem rein theoretischen Entwurf, sondern ein unverzichtbarer Teil dieses Weltmodells (oder besser: dieses Weltentstehungsmodells). Natürlich haben wir es hier nicht nur mit einem Konflikt über Bild-Interpretationen zu tun, sondern mit einem grundsätzlichen Konflikt über die Gestalt angemessener christlicher Theologie, der sich nur an der Frage der Bildlichkeit des Weltbildes konkretisiert: Der Entwurf der christlichen Gnostiker versuchte, ein aus der jüdischen Tradition übernommenes Weltbild, wie es sich in biblischen und deuterokanonischen Texten findet, im Rahmen

26 Iren., haer. I 11, 4.

27 Dazu: B. Aland, Gnostischer Polytheismus oder gnostischer Monotheismus. Zum Problem von polytheistischen Ausdrucksformen in der Gnosis, in: Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, hg. v. M. Krebern timer und J. van Oorschot (AOAT 298), Münster 2002, 195–208 und demnächst: C. Marksches, Der religiöse Pluralismus und das antike Christentum – eine neue Deutung der Gnosis, in: Querdenker, Visionäre und Außenseiter in Philosophie und Theologie, hg. von M. Knapp/Th. Kobusch, Darmstadt 2005, 36–49.

zeitgenössischer platonischer Philosophie und mit Hilfe popularphilosophischer Topoi zu interpretieren. Theologen der bischöflich verfaßten Mehrheitskirche wie Irenaeus mißbilligten diese Öffnung gegenüber der paganen Wissenskultur und nutzten Details dieses noch relativ unbeholfenen Versuchs einer großen Kultursynthese, um die ganze Richtung ins Lächerliche zu ziehen.

Eine Nachbemerkung zum ersten Abschnitt: Unser Interesse an dem exakten Status der *Bildlichkeit* von Weltbildern führt natürlich zu einer radikalen Abblendung von anderen einschlägigen Dimensionen: So kann man mutmaßen, daß die besondere und für Irenaeus so ärgerliche Attraktivität des gnostischen Weltbildes natürlich nicht an seiner mehr oder weniger hochreflektierten bildhaften Konstruktion lag, sondern eher an seiner dadurch zum Ausdruck gebrachten Orientierungsfunktion, auf die wir bisher gar nicht eingegangen sind. Es liegt lediglich an dem gewählten Ausschnitt aus dem Modell und der Konzentration auf die allerersten prinzipientheoretischen Fragen, daß man den Eindruck gewinnt, dieses christlich-gnostische Weltmodell habe einen deutlichen Schwerpunkt im Bereich des Orientierungswissens. Wenn man die einschlägige Unterscheidung von Jürgen Mittelstraß zwischen Orientierungs- und Verfügungswissen überhaupt zugrundelegen will, dann ist das eben vorgestellte christlich-gnostische Weltbild vor allem mit seinen symbolischen Repräsentationen von (Menschen-)Schöpfung und Erlösung ein vorzügliches Beispiel dafür, wie stark damals Weltbilder auf Verfügungs- und Orientierungswissen basierten<sup>28</sup>. Und natürlich würde man den Standard gegenwärtiger Bildwissenschaften geradezu fahrlässig unterschreiten, wenn man diese Orientierung als eine Orientierung über eine durch die Modelle lediglich abgebildete Welt verstehen würde: Natürlich bestimmten auch diese Bilder die durch sie repräsentierte Welt mit<sup>29</sup>. Damit können wir zu einem zweiten Abschnitt dieses Beitrags kommen.

## 2. Der Konflikt um das »Koffermodell der Welt« oder das sphärische Weltbild im sechsten Jahrhundert

Wir springen für unser zweites Beispiel leichtfüßig durch die Jahrhunderte und beschäftigen uns im zweiten Abschnitt mit einem Zeitgenossen des Kaisers Justinian, einem Indienfahrer mit mutmaßlichem Namen

28 J. Mittelstraß, Weltbilder. Die Welt der Wissenschaftsgeschichte, in: ders., Der Flug der Eule. Von der Vernunft der Wissenschaft und der Aufgabe der Philosophie (stw 796), Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1997, 228–254.

29 H. Bredekamp/A. Fischel/B. Schneider/G. Werner, Bildwelten des Wissens, in: Bildwelten des Wissens. Kunsthistorisches Jahrbuch für Bildkritik Bd. 1/1, Berlin 2003, 9–20, hier 10.

Cosmas (Κοσμάς ὁ Ἰνδικοπλεύστης). Er bereiste zunächst als Kaufmann große Teile der damaligen bewohnten Welt und beschloß sein Leben vermutlich als Einsiedler irgendwo in Ägypten oder auf der Sinaihalbinsel<sup>30</sup>. Sein Hauptwerk ist eine zunächst anonym publizierte und erst später unter dem richtigen Namen überlieferte zwölfbändige »Christliche Topographie« (Χριστιανική τοπογραφία), die von der Herausgeberin der jüngsten kritischen Ausgabe auf die Jahre 547–549 n.Chr. datiert wird<sup>31</sup>. Leider sind zwei seiner Schriften zur Geographie und zur Naturkunde verloren; auch ein Modell des Alls samt seiner Sternbewegungen in den verschiedenen Sphären des Himmels<sup>32</sup> will er angefertigt haben, um die paganen Kosmologien zu widerlegen und die biblische als angemessen zu erweisen.

Uns interessieren hier nicht die mehr enzyklopädischen Bücher VI–XII der »Christlichen Topographie« des Cosmas, auf die auch der Beiname »Indienfahrer« zurückgeht, sondern die ersten vier Bücher, in denen der Autor versucht, das, was er als »biblisches Weltbild« empfindet, gegen verschiedenste Anwürfe und vor allem gegen das ptolemäische Weltbild zu verteidigen. Auch hier geht es vor allem wieder um die *bildliche Dimension* dieses Weltbildes, und wir sind dabei in einer deutlich besseren Lage als eben bei Irenaeus (bzw. den Schülern des Ptolemaeus), wo wir die Bebilderung zusätzlich zum handschriftlichen Text imaginieren mußten. Denn in jeder der drei Handschriften aus dem neunten bzw. elften Jahrhundert, die die »Topographie« komplett überliefern, ist das Werk ausführlich illustriert. Die wunderbar kolorierten Abbildungen im Sinaiticus Graecus 1186, einer kappadozischen Handschrift des elften Jahrhunderts<sup>33</sup>, auf die wir uns hier beschränken wollen, gehen, wie Kurt Weitzmann gezeigt hat, auf Schemata (διαγράμματα) des Kosmos zurück, die ein Illustrator ebenso wie die biblischen Szenen (diese freilich aus einer anderen Quelle) in das Werk einfügte<sup>34</sup>. Ob sie von dem vermutlich in Raïthou/El Tûr auf der Sinaihalbinsel lebenden Autor der christlichen Topographie selbst ausgesucht wurden, läßt sich nicht

30 Zuletzt H. Schneider, Art. Cosmas der Indienfahrer, in: LACL, <sup>3</sup>2002, 165f. (Lit.). – Der Name Cosmas ist nur durch eine späte Handschrift überliefert; zur alexandrinischen Herkunft M.V. Anastos, The Alexandrian Origin Of The Christian Topography Of Cosmas Indicopleustes, DOP 3 (1946), 75–80.

31 Cosmas Indicopleustès, Topographie chrétienne, tome I (livres I–IV). Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes par W. Wolska-Conus (sc 141), Paris 1968, 15–19; so auch A. Kardinal Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/4 Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451 unter Mitarbeit von Th. Hainthaler, Freiburg i.B. 1990, 150–165, hier 151f.

32 Vgl top. prol. 2 (sc 141), 257,21: τὸν σχᾶριφον τοῦ παντός καὶ τῆς ἀστῆρας κινήσεως und die Abbildung der Sphärenkreise in top. IX 6 (sc 197, 211 unten).

33 W. Wolska-Conus, Cosmas Indicopleustès (wie Anm. 31), 47.

34 K. Weitzmann, Illustrations in Roll and Codex. A study of the origin and method of text illustration (Studies in manuscript illumination 2), Princeton, NJ <sup>2</sup>1970, 198f.

mehr mit Bestimmtheit sagen. In jedem Fall geben sie, was er meint, sehr zuverlässig und präzise wieder.

Was meint Cosmas aber, wenn er sein Weltbild als das biblische vorstellt? Cosmas stellte sich die Welt in der Tradition der christlichen antiochenischen Bibelausleger nach dem Modell eines zweistöckigen Hauses vor, dessen Fundament die als flache Scheibe gedachte Erde bildet und das eine rechteckige Form hat. Dabei berief er sich durchaus nicht nur auf die Heiligen Schriften der Juden und Christen als Autoritäten. Im zweiten Buch zitierte er beispielsweise zum Beleg seiner Ansichten eine Zeugenreihe fünf prominenter antiker Wissenschaftler mit längeren Passagen. Dabei verwies er unter anderem auf den hellenistischen Universalhistoriker Ephorus (ca. 400–330 v.Chr.), zitierte aus dessen Weltgeschichte eine längere Passage über die Verteilung der Völker auf der Erdscheibe und bildete schließlich eine dem Ephorus zugeschriebene Weltkarte ab<sup>35</sup>. Das vierte Buch des umfangreichen Werkes enthält schließlich eine knappe Zusammenfassung (ἀνακεφαλαίως σύντομος) und vor allem die erwähnten ausführlichen Illustrationen (»Abbildungen der Gestalten der Welt entsprechend der Heiligen Schrift«; διαγραφὴ σχημάτων τοῦ κόσμου κατὰ τὴν θείαν γραφὴν)<sup>36</sup>. Die erste Zeichnung folgt auf ein Zitat des ersten Verses des ersten Buchs der Bibel und wird durch eine griechische Zeile erläutert: »Wir bilden nun den ersten Himmel zugleich mit der Erde ab, den Himmel in Form eines Gewölbes, sich von einem Ende (der Erde) zum anderen wölbend«<sup>37</sup>. Die Abbildung auf fol. 65<sup>r</sup> der erwähnten Sinai-Handschrift bebildert den Beginn der Genesis und damit den Zustand der Welt nach den ersten dort berichteten Schöpfungsakten ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν: Der Erdenberg (γῆ οἰκουμένη) schwimmt im Mittelpunkt des Universums in der Urflut (ὠκεανός). Das Firmament (στερέωμα) trennt den unteren Himmel vom oberen Himmelsozean. Hier wird nicht nur einfach der biblische Text recht textnah illustriert, sondern mit Mitteln des Bildes gegen das ptolemäische Weltbild einer kugelförmigen Erdgestalt agitiert<sup>38</sup> (und, nebenbei bemerkt, ein zentraler Punkt antiochenischer Theologie, die Lehre von den beiden Katastasen, umgesetzt<sup>39</sup>). Deutlicher ausgeführt wird die Polemik gegen das Weltbild des Claudius Ptolemaeus im zweiten Band der »Christlichen Topographie«, aber natürlich fällt auch dort getreu den Regeln antiker Polemik der Name des großen Astronomen, Astrologen und Geographen der frühen Kaiserzeit nicht: Alle Belege

35 Cos., top. II 79 (= FGRH I, nr. 70, frg. 30b, p. 243f. = GGM I, p. 201f.) bzw. II 80 (Karte).

36 Cos., top. IV tit.

37 Cos., top. IV 1,1.

38 P. Huber, Die Kunstschatze der Heiligen Berge. Sinai. Athos. Golgota – Ikonen. Fresken. Miniaturen, Zürich 1980, 58.

39 Vgl. top. VI 34.

des Namens »Ptolemaeus« betreffen Könige dieses Namens<sup>40</sup>. Vielmehr merkt man nur an der erwähnten eindrucksvollen Reihe von fünf großen antiken Wissenschaftlern (darunter Ephorus, Phyteas und Xenophanes), daß hier eine bedeutsame Autorität widerlegt werden soll<sup>41</sup>. Die Anhänger eines falschen Weltbildes heißen ganz allgemein »die Scheinchristen, die nicht wie die Heilige Schrift meinen, sondern wie die Philosophen draußen«<sup>42</sup>, die, die annehmen, die Form des Himmels sei sphärisch, habe also Kugelgestalt, da sie von Sonnen- und Mondeklipsen in die Irre geführt worden seien. Für Cosmas hängt das Christsein also daran, an diesem Punkt nicht von der biblischen Wahrheit zu weichen; wer den Irrlehren der paganen Philosophen über die Kugelgestalt des Himmels wie der Erde folgt, trägt ein Janusgesicht – solche Christen sind für Cosmas διμορφοι, doppelgesichtig und kehren zu Satan zurück, dem sie in der Taufe bereits abgesagt hatten<sup>43</sup>. Wer sich den Himmel als eine kugelförmige Entität vorstellt, die sich in stetiger Rotation befindet, folgt dem (Häretiker) Origenes und nicht wahrhaft christlichen Lehrern<sup>44</sup>. Er ist, kurz gesagt, durch diese kosmologische Position automatisch von einem Christen zu einem Heiden geworden. Die Heftigkeit dieser Polemik, die ein wenig an heutige biblizistische Fundamentalisten und ihren Kampf gegen ein evolutorisches Weltbild erinnert, zeigt, daß es nicht um beliebige naturwissenschaftliche Details geht, sondern um Grundfragen des Verhältnisses von Glauben und Wissen, von Schriftauslegung und weltlicher Wissenschaft.

Nun darf man aber nicht – beispielsweise wegen der für neuzeitliche Augen leicht naiv wirkenden Weltmodelle bei Cosmas – den wissenschaftlichen Anspruch und die vorausgesetzten Kenntnisse geographischer, astronomischer und kosmologischer Fachliteratur beim Indienfahrer unterschätzen. Theologischer Fundamentalismus in biblizistischer Variante (wenn man davon hier überhaupt sprechen sollte) muß weder in Gegenwart noch in Vergangenheit für jeden denkbaren Bereich des Wissenskosmos eine verbohrt Blindheit gegenüber den Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung implizieren; man darf, wie die polnische Forscherin Wanda Wolska-Conus in mehreren Veröffentlichungen gezeigt hat, das – selbstverständlich an antiken Maßstäben gemessene – wissen-

40 Cos., top. I 22; II 54 u.sf.

41 Vgl. aber für die Kritik eines christlichen Anhängers des Ptolemaeus in der Antike Johannes Philoponus, op. III 10f. und C. Scholten, Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie nach der Schrift »*De Opificio Mundi*« des Johannes Philoponus (PTS 45), Berlin/New York 1996, 56–72.

42 Cos., top. hyp. τινες χριστιανίζειν νομιζόμενοι καὶ τὴν Θεῖαν Γραφὴν μὴδὲν λογίζεσθαι, ἀλλὰ περιφρονοῦντες καὶ ὑπερφρονοῦντες κατὰ τοὺς ἑξῶθεν φιλοσόφους (SC 141, 265, 1–3).

43 Cos., top. I 4 (SC 141, 277,4–7).

44 Cos., top. VII 95 (SC 197, 165,6f.).

schaftliche Niveau des Indienfahrers Cosmas auch nicht unterschätzen<sup>45</sup>. Er bezog sich, wie wir sahen, beispielsweise auf alexandrinische geographische Tradition, kannte die einschlägige Fachliteratur und nutzte nicht zuletzt – wie ich an anderer Stelle gezeigt habe<sup>46</sup> – die Tradition antiker wissenschaftlicher Illustrationen virtuos oder ließ sie jedenfalls nutzen. Außerdem stand Cosmas nicht wie moderne Fundamentalisten am Rande oder außerhalb jedes Konsenses wissenschaftlicher Theologie: Damals votierte eine Mehrzahl christlicher Theologen aus dem Osten dafür, daß die Erde flach geformt sei<sup>47</sup>, der Himmel daher nicht kugelförmig, sondern als Halbkugel zu denken sei<sup>48</sup>. Fast wortwörtlich findet sich, was Cosmas polemisch ausführt, bei Severian, Bischof von Gaba-la/Syrien, Hofprediger und Patriarchenstellvertreter in Antiochien, in gewisser Weise auch schon bei Johannes Chrysostomus<sup>49</sup>. Die besondere Pointe bei Cosmas ist vor allem die einprägsame bildliche Umsetzung eines unter antiochenischen Theologen offenbar weitgehend konsensfähigen Weltbildes, und man wird nicht daran zweifeln wollen, daß Cosmas und seinen Illustratoren die symbolische Reduktion von Wirklichkeit in ihren Modellen durchaus deutlich war.

Die Summe dieser Auseinandersetzung des Cosmas mit dem ptolemäischen Weltbild wird in der »Christlichen Topographie« in einem Modell, noch präziser in einem Bild samt einer Erläuterung zusammengefaßt. Sie ist gleichsam symbolisch verdichtet im Bild des Weltalls als einem »kosmischen Koffer« (Paul Huber<sup>50</sup>) bzw. in einem Abbild der Welt nach dem Modell der alttestamentlichen »Stiftshütte« (Ex 26): Hier sind ganz alte biblische Vorstellungen vom Tempel als dem Weltmodell präsent, die auch noch in der rabbinischen Literatur der Kaiserzeit weitertransportiert wurden: Mit der Errichtung der Stiftshütte, so heißt es in einem spätantiken palästinischen Homilien-Midrash, wurde zugleich die Welt aufgerichtet<sup>51</sup>. Auch dieses Theologumenon war offenbar ein

45 W. Wolska-Conus, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicoplèustes* (Théologie et science au VI<sup>e</sup> siècle. Bibliothèque Byzantine 3), Paris 1962, 147–192; dies., *Art. Geographie*, *RAC* x, Stuttgart 1978, 155–222, hier 185–187.

46 C. Marksches, *Gnostische und andere Bilderbücher in der Antike*, *ZAC* 9 (2005), 100–121.

47 W. Wolska-Conus, *Geographie* (wie Anm. 45), 173–175; C. Scholten, *Antike Naturphilosophie* (wie Anm. 41), 277–297.

48 Acacius Caes., *quaest. var. apud Coll. Cois.*: cchr.sg 15, 36–38 Petit.

49 Belege bei C. Scholten, *Antike Naturphilosophie* (wie Anm. 41), 280f.

50 P. Huber, *Die Kunstschatze der Heiligen Berge*, 58. Zur Geschichte dieser Vorstellung C. Scholten, *Antike Naturphilosophie* (wie Anm. 41), 280–297.

51 Pesiqa deRab Kahana 8f.; vgl. dazu P. Schäfer, *Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur*, *Kairos* 16 (1974), 122–133, hier 132 und B. Janowski, *Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels*, in: ders./B. Ego (Hgg.), *Das biblische Weltbild* (wie Anm. 2), 229–260, hier 231.

antiochenisches Gemeingut; es ist jedenfalls auch für Theodor von Mopsuestia belegt, der die Stiftshütte τύπος der ganzen Schöpfung nennt<sup>52</sup>. Auch hier sind die Zeilen bedeutsam, mit denen die entsprechende Abbildung des Weltenkoffers eingeführt wird: Nach dem Maß des Möglichen (κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον), also nach dem in einer solchen symbolischen Repräsentation erreichbaren Grad an Präzision, wird der Kosmos in der aus Himmel und Erde anschließenden Abbildung in Form einer Skizze dargestellt: Im oberen Himmel, als ἡ βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν gekennzeichnet, wohnt der als Pantokrator dargestellte Christus (fol. 69<sup>r</sup> zu iv 16). Die aufgehende und die untergehende Sonne erscheinen hier als Personifikationen, während in einem späteren Bild zu einer Passage aus dem neunten Buch (181<sup>v</sup> zu ix 6) über astrologische Fragen zwölf »Lampenträger« Sterne über den Himmel schieben und zwei weitere Engel Sonne und Mond um die Erde schieben. Dieser scheinbare Anthropomorphismus ist die Konsequenz der Position des Cosmas, die Sphären im Sinne des Ptolemaeus und selbständige Planetenbewegungen, die sich an den Gesetzen der Drehung von Kugeln orientieren, ablehnt. Von einem »scheinbaren« Anthropomorphismus muß man schon deswegen sprechen, weil für Cosmas jene Engel, die Sonne, Mond und die Planeten tragen, mit einer geschaffenen, aber unsichtbaren und rein denkenden Substanz ihres Körpers nur menschenähnlich gedacht sind<sup>53</sup>.

Wir haben es also wieder mit einem schweren Konflikt über ein Weltbild – nämlich das sphärische Weltbild eines kugelgestaltigen Himmels und einer kugelgestaltigen Erde – zu tun. Wieder wird eine Debatte darüber geführt, wie stark bei der Konstruktion christlicher Weltbilder und christlicher Weltmodelle auf philosophische Denkformen zurückgegriffen werden darf. Irenaeus verdächtigte die Gnostiker, mit der paganen Philosophie zugleich auch den Polytheismus zu importieren, und höhnte über die Details des christlich-gnostischen Weltbildes. Auch Cosmas unterstellt denen, die ein sphärisches Weltmodell aus der zeitgenössischen Debatte übernehmen, praktiziertes Heidentum. Um den Konflikt, der das Werk des Cosmas prägt, in ganzer Tragweite erfassen zu können, müssen wir allerdings noch einen Zeitgenossen des Indienfahrers in unsere Überlegungen einbeziehen: Johannes Philoponus, einen hochgelehrten alexandrinischen christlichen Theologen (»monophysitischer« Provenienz), Philosophen und *grammaticus*, und die sechs Bände seiner Schrift »Auslegung der Weltentstehung nach Mose« (kurz: »Über die Entstehung der Welt«). Während Cosmas zwar gegen das Heidentum der

52 R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopseste* (SeT 141), Città del Vaticano 1948, 26 mit Zitat aus seiner Exodusauslegung (ebd. 26 n. 1).

53 Bezeugt ist diese Position für Theodor von Mopsuestia bei Johannes Philoponus, op. mund. 18 (fChr 23/1, 104,104,12–17 Reichardt/Scholten). Cosmas wird sie auch vertreten haben.



christlichen Anhänger des Ptolemäischen Weltbildes wettet, fehlt seinem Werk aber jede Form der grotesken Polemik über solche Theologen. Auch in der Schrift »Über die Entstehung der Welt« des Johannes Philoponus ist das Hauptmittel der Rhetorik nicht die literarische Groteske, sondern die akademische herablassende Polemik gegen Cosmas und andere antiochenische Theologen: Die Gegner des Philoponus argumentieren in »oberflächlicher Weise«, sind unverständlich und dumm<sup>54</sup>. Philoponus versucht, mit seiner »Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt«<sup>55</sup> die Würde der Heiligen Schrift der Christen zu bewahren, weil sie, wird sie wie bei Cosmas als Argument gegen das Sphärenmodell verwendet, der Lächerlichkeit preisgegeben sei. Die astronomischen Beweismgänge, die Johannes Philoponus gegen Cosmas zum Beweis des sphärischen Weltbildes entwickelt, brauchen uns hier ebenso wenig wie seine Beweise aus der Heiligen Schrift im Detail zu interessieren<sup>56</sup>. Vielmehr ist im Blick auf unser Thema wichtiger, wie in der Auseinandersetzung zwischen Philoponus und Cosmas mit der *Bildlichkeit* der Weltbilder umgegangen wird: Wieder liegt, wie bei der Kontroverse um das Weltbild der christlichen Gnosis, ein unterschiedlicher Umgang mit der Bildlichkeit von Weltbildern bei den streitenden Parteien vor. Während Cosmas mit stark abstrahierten Bildern von hohem symbolischen Wert arbeitet, verwendet Johannes Philoponus die auf präziser Beobachtung beruhenden Bilder der zeitgenössischen Naturwissenschaft und redet von Parallelkreisen, der Milchstraße und dem Horizont<sup>57</sup>. Auch die eingangs zitierte Passage aus dem Jesaja-Buch, wonach der Himmel wie eine Schriftrolle eingezogen werden wird, vermag Philoponus nicht in seinem Votum für einen kugelförmigen Himmel zu erschüttern<sup>58</sup>. Wieder wird also deutlich, daß die Bildlichkeit beider Weltbilder nichts Arbiträres an sich hat, sondern für die Modellierung und die Konflikte, die über solche Modellierungen entstehen können, zentral ist.

Wir kommen zu einem kurzen Schlußabschnitt.

---

54 Joh. Phil., op. mund. I proem. (72,14f.).

55 B.R. Suchla, Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt. Die philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung des Scholienwerks des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten (NAWG.PH 1/1995), Göttingen 1995, 12 (eine Passage, die Suchla Philoponus zuweist).

56 Joh. Phil., op. mund. III 6–13; ausführlich referiert und kommentiert bei C. Scholten, Antike Naturphilosophie (wie Anm. 41), 383–419.

57 Joh. Phil., comm. in Arist. Meteor. (CAG XIV/1, 112,5–32 Hayduck).

58 C. Scholten, Antike Naturphilosophie (wie Anm. 41), 411.

### 3. Schlußbemerkungen

Was kann man aus der Analyse unserer beiden antiken Beispiele für das grundsätzliche Nachdenken über die *Bildlichkeit* der Weltbilder für Schlüsse ziehen? *Zum einen*, daß der scheinbar strenge Gegensatz zwischen Bild und Text auch im Blick auf die Weltbilder an Bedeutung verliert. Da der exakte Status der Ähnlichkeitsrelation solcher spezifischen Bilder stets erläuterungsbedürftig ist und – wie vor allem das erste Beispiel zeigte – gewollt oder ungewollt mißverstanden werden kann, gehören »Weltbilder« (und vor allem Weltmodelle) stets mit Texten zusammen. Sie sind ohne implizierte und explizierte erläuternde Texte nicht zu verstehen, weil sie eine symbolische Repräsentation auf Zeichen verdichten. *Zum anderen* bestätigt der Blick auf die bildliche Repräsentation antiker Weltbilder, wie unterschiedlich – ja: kategorial unterschiedlich – solche symbolischen Repräsentationen von Wirklichkeit ausfallen konnten. Wir sollten also selbst aus Gründen didaktischer Komplexitätsreduktion dringend vermeiden, von einem *einzigem* antiken Weltbild zu sprechen<sup>59</sup>, wie dies vor allem in der Theologie oft üblich war und ist. Im Blick auf die Weltdeutungen christlicher Provenienz läßt sich *zum dritten* eine weitere und letzte Konsequenz formulieren: Ein stärker fundamentalistisches oder biblizistisches Weltbild betont die Ähnlichkeitsrelation der Weltbilder mehr als ein philosophisch aufgeklärtes Modell, dem der relativitätsverfremdende Status der Abbildlichkeit von Bildern von vornherein deutlicher ist. Und an diesem Punkte zeigt sich noch einmal wie an vielen anderen unseres Erkundungsgangs durch zwei paradigmatische Konflikte über antike Weltbilder, daß die Differenzen zu unseren modernen und postmodernen Weltbildentwürfen gar nicht so groß sind, wie man manchmal meinen möchte und hoffen könnte.

---

59 So beispielsweise H. Gese, Frage des Weltbildes (wie Anm. 4), 205.